Juan Miguel PALACIOS

PROBLEM METAFIZYCZNEGO UZASADNIENIA PRAW CZŁOWIEKA

Jedyną aksjologią, którą można włączyć w ramy filozofii bytu [...] jest aksjologia wartości ontologicznej powstała z analizy różnego stopnia doskonałości bytów obecnych w świecie realnym. Można je wówczas ująć w hierarchii będącej rodzajem skali bytów, która wznosi się od minerałów aż do Boga. Personalizm metafizyczny wskazuje właśnie to miejsce, które przypada osobie w ramach tego porządku hierarchicznego, jako fundament praw człowieka.

W praktyce społecznej naszych czasów odwołanie się do praw człowieka jako do fundamentu tego, czym powinny być relacje polityczne między ludźmi w wymiarze narodowym i międzynarodowym, stanowi bez wątpienia najczęstszy sposób uzasadniania normatywnego. Narody i organizacje międzynarodowe, wspólnoty religijne i grupy ludzkie połączone wspólnymi celami politycznymi, ekonomicznymi lub kulturalnymi, instytucje powstałe w tym celu – takie jak Amnesty International – oraz wybitne jednostki – jak na przykład Andriej Sacharow – które spontanicznie przejmują tę rolę, demaskują naruszanie praw człowieka w różnych częściach świata, wskazując na nie jako na granicę moralną, której w razie konfliktu nikomu nie wolno przekroczyć. Nierzadko pełną akceptację praw człowieka uznaje się nawet za idealny horyzont życia politycznego; o stopniu tej akceptacji informują nas obficie codzienne gazety.

Od starożytności ludzkość nabierała stopniowo świadomości praw człowieka. Przekonanie stoików o jedności rodzaju ludzkiego, chrześcijańska wiara w to, że wszyscy członkowie rodziny ludzkiej zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, a także rzeczywiste uznanie wielu praw społecznych w średniowieczu zakładały z pewnością świadomość tych praw. Hiszpańska kolonizacja Ameryki, wojny religijne w Europie, oświecenie, amerykańska wojna o niepodległość oraz Rewolucja Francuska były faktami historycznymi, które niewątpliwie skłaniały do jeszcze wyraźniejszego uświadomienia praw człowieka w czasach nowożytnych, czego świadectwem jest *Bill of Rights* stanu Wirginia z 1776 roku czy francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z roku 1789. Walka o zniesienie niewolnictwa, rewolucja przemysłowa, powstanie ruchu robotniczego, feminizmu w poprzednim wieku, a także socjalizm, liberalizm i społeczna nauka Kościoła stanowiły oczywiste wyrazy tej świadomości. W końcu straszliwe doświadczenia pierwszej połowy naszego wieku: rewolucja rosyjska, pierwsza wojna światowa, pojawienie się totalitaryzmu nazistowskiego i komunistycznego, pobudziły świadomość moralną do zredagowania Po-

wszechnej Deklaracji Praw Człowieka, ogłoszonej w Paryżu 10 grudnia 1948 roku pośród jeszcze dymiących ruin drugiej wojny światowej.

Od początku roku 1947 Komisja Praw Człowieka Organizacji Narodów Zjednoczonych pracowała nad przygotowaniem tej deklaracji, którą zamierzano przedstawić Zgromadzeniu Ogólnemu w końcu następnego roku. Komisja Wychowania, Nauki i Kultury w roku 1947 dokonała analizy problemów teoretycznych związanych z taką powszechną deklaracją, wysyłając kwestionariusz do różnych myślicieli i pisarzy reprezentujących narody należące do UNESCO. Znajdowali się wśród nich Benedetto Croce, Mahatma Gandhi, Aldous Huxley, Harold Laski, Salvador de Madariaga, o. Teilhard de Chardin i Jacques Maritain. Wedle relacji tego ostatniego[1] w czasie jednego ze spotkań francuskiej komisji UNESCO, w czasie którego dyskutowano ów problem, ktoś wyraził zdziwienie z powodu tego, że osoby reprezentujące przeciwstawne sobie ideologie zgadzają się na tę samą listę praw. „Tak – odpowiadano – zgadzamy się na te prawa, ale pod warunkiem, że nie będziecie nas pytać dlaczego". W ten sposób osoby te deklarowały, że tym, co je różni, jest tylko uzasadnienie praw człowieka.

Odpowiedź ta trafnie wyraża postawę, jaką w tej sprawie prezentuje Deklaracja. Przy jej redagowaniu dołożono wszelkich starań, aby uniknąć wszystkiego, co mogłoby się odnosić do racji uzasadniających jej ważność prawną.

Owa cecha Deklaracji z roku 1948 nasuwa jednak wyraźny problem praktyczny: chociaż eksperci deklarowali, że nie podzielają racji uznania praw człowieka, to nie wydaje się, żeby każdy z nich takich racji nie posiadał, nawet jeśli były one wzajemnie sprzeczne, i to wyjaśnia wspólne przyjęcie tych praw. Jeśli jednak sens Powszechnej Deklaracji polega na przedstawieniu tychże praw do akceptacji przez wszystkie istoty racjonalne, to czy można mieć uzasadnioną nadzieję na ich przyjęcie, jeśli unika się przywołania jakichkolwiek racji przemawiających na ich rzecz?

Na to pytanie można odpowiedzieć wskazując, że w każdym człowieku istnieje pewnego rodzaju spontaniczne i przednaukowe poznanie owych fundamentalnych uprawnień człowieka, i to nie uzasadnione poznanie wystarczy do przyjęcia praw człowieka i postępowania zgodnie z nimi. Jeżeli zatem człowiek rzeczywiście dysponuje takim poznaniem, to fakt, że nie jest ono uzasadnione, nie oznacza, iż nie jest ono prawdziwe; oznacza to tylko, że podmiot nie dysponuje odpowiednimi racjami, by wiedzieć, że poznanie to jest prawdziwe. Jeśli zaś tak jest, to czy to spontaniczne poznanie praw człowieka nie jest wystarczającym punktem orientacyjnym dla działania politycznego?

W trzeciej księdze *Państwa* Platon przekonująco pokazał, że tak nie jest. Opisał niebezpieczeństwa, które czyhają na ową niepewną, bo pozbawioną

[1] Zob. J. Maritain i in., *Autour de la nouvelle Déclaration universelle des droits de l'homme*, Paris 1949. Por. też: J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Kraków 1993.

fundamentu, wiedzę moralną i wskazał na to, w jaki sposób wiedza ta może zniknąć z duszy człowieka za sprawą różnych przyczyn zewnętrznych i wewnętrznych, które nieustannie na niego oddziałują. Aby unaocznić ową prowizoryczną i zagrożoną kondycję, która charakteryzuje prawdziwe opinie w umyśle człowieka, Sokrates w rozmowie z Menonem porównuje je do posągów w ruchu, które rzeźbił Dedal i które – chociaż posiadały ogromną wartość estetyczną – wydawały się uciekać temu, kto je posiadał: „Posiadać te posągi nie przywiązane nie jest więcej warte niż posiadanie niewolnika, który ucieka: nie pozostają bowiem w miejscu. Przywiązane posiadają wielką wartość, są to bowiem piękne dzieła. Czemu to mówię? Ze względu na prawdziwe mniemania. Gdyż prawdziwe mniemania, dopóki w nas pozostają, są bardzo pożyteczne i robią wiele dobrego. One jednak nie chcą pozostawać, ale uciekają z duszy człowieka. Tak że nie mają wielkiej wartości, póki ich się nie przywiąże przyczynowym rozumowaniem"[2].

To samo możemy powiedzieć o naszym poznaniu praw człowieka. Ich spontaniczne poznanie jest czymś bardzo wartościowym i z pewnością może kierować działanie polityczne ku temu, co jest powinne. Ponieważ jednak takiemu poznaniu brakuje fundamentu, wszystkie te prawa podobne są do chwiejących się pomników, które narażone są na upadek z piedestału z powodu działania różnorodnych przyczyn. Właściwym zadaniem filozofa jest ich ugruntowanie, unieruchomienie – jak mówi Platon – przez wskazanie na fundament.

Spośród różnych sposobów uzasadniania praw człowieka, tutaj zajmiemy się tylko uzasadnieniem metafizycznym. Charakteryzuje je rozpoczęcie od ogólnej koncepcji rzeczywistości, aby następnie na jej podstawie zinterpretować byt człowieka i wywnioskować, jakie są prawa, które posiada on z racji tego, kim jest. Takie prawa będą wówczas miały fundament ontologiczny, a ich uzasadnione poznanie będzie w sposób istotny zależne od poznania metafizycznego.

W naszym stuleciu ten rodzaj uzasadnienia przybrał specjalną formę w ramach myśli zwanej personalistyczną, i to właśnie do niej będziemy się odwoływać w naszych rozważaniach. Rozpocznijmy zatem od zwięzłego jej przedstawienia.

Jako etyka polityki personalizm mówi, jak powinno wyglądać polityczne życie człowieka, biorąc pod uwagę to, że człowiek jest osobą. Według personalizmu z faktu, że człowiek jest osobą, wynikają określone prawa i powinności polityczne. Powinności polityczne, ciążące na człowieku z racji tego, że jest osobą, podważają indywidualistyczną koncepcję człowieka, która rozróżnia między naturalnym i społecznym stanem człowieka, ten drugi zaś miałby być osiągany dzięki umowie społecznej. Personalizm natomiast utrzymuje, iż człowiek z racji tego, że jest osobą, jest z natury skierowany ku dobru wspólnemu

[2] P l a t o n, *Menon*, 97e-98a.

i to czyni go podmiotem powinności politycznych. W tym sensie personalizm jest – jak mówił Maritain – komunijny. Podobnie prawa człowieka jako osoby podważają kolektywistyczną koncepcję człowieka, która odrzuca niezbywalne prawa osoby ludzkiej, oddając pełnię praw w ręce państwa. Personalizm natomiast sprzeciwia się wszelkim możliwym formom totalitaryzmu politycznego, który w naszych czasach wyraził się w dwu głównych formach: w formie faszyzmu i komunizmu.

Filozofia personalistyczna przypisuje osobie godność ontologiczną, która stanowi fundament jej godności. Z jednej strony bowiem osoba z racji tego, że jest osobą, posiada godność ontologiczną – co można uznać za pewną formę godności moralnej – i to daje jej prawo do bycia traktowaną w pewien określony sposób, z drugiej strony zaś każda osoba przez swe działania czyni siebie w sensie właściwym moralnie godną lub niegodną – osobą dobrą lub złą.

W porządku praw etyka personalistyczna utrzymuje zatem, że istnieją prawa, które każda osoba posiada z racji bycia osobą, oraz inne prawa, które każda osoba posiada z racji tego, że jest taką właśnie, a nie inną osobą. Pierwsze z tych praw są wrodzone, drugie nie; pierwszych nie można nabyć lub stracić, w przypadku drugich jest to możliwe; pierwsze są takie same dla wszystkich ludzi, drugie nie.

Prawami człowieka nazywamy tylko pierwsze z tych praw. Na przykład według piątego artykułu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „Nikogo nie wolno poddawać torturom, karom lub traktować go w sposób okrutny, nieludzki czy poniżający" i niezależnie od tego, czy w praktyce narusza się to prawo, nie ma człowieka, który by go nie posiadał, nabywał je, tracił, rezygnował z niego lub został go pozbawiony siłą. Zatem nawet jeśli dana osoba nie wiedziałaby o nim, zaprzeczała mu, dała innej osobie pozwolenie na pogwałcenie go lub sama je naruszała, tak jak nie traci ona swego statusu bycia osobą, nie traci również swego niezbywalnego prawa do tego, by nie być poddawaną torturom. Prawo to jest zakorzenione w jej bycie i nie istnieje instancja ani boska, ani ludzka, która byłaby uprawniona do jego zniesienia.

Ostatecznie wartość, jaką w porządku bytu ma to, kim jest człowiek, przekłada się w porządku powinności ludzkiego działania na wymagania moralne dotyczące wolnego działania. A zatem – jeśli człowiek jest osobą i jeśli w porządku bytu bycie osobą jest czymś szczególnie wartościowym – jak pisał już św. Tomasz z Akwinu w pierwszej części *Sumy teologicznej*: „persona significat id quod est perfectissimum in tota natura"[3] – to wynikają stąd z konieczności powinności i prawa człowieka.

Wskazanie na osobowy charakter człowieka jako źródło jego powinności i praw nie pociąga za sobą twierdzenia, że tylko metafizyka ogólna oraz metafizyka osoby mogą być wystarczającym sposobem uzasadnienia naszego pozna-

[3] Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 29, a. 3, ad resp.

nia praw człowieka. Filozofia transcendentalna Kanta, fenomenologia Schelera czy dialogiczna myśl Bubera zawierają etykę personalistyczną, która jednak nie jest uzasadniona ontologicznie. Natomiast jeśli w naszej refleksji chcemy skupić się na metafizycznym uzasadnieniu praw człowieka, to sądzę, że w ramach współczesnej myśli personalistycznej nie znajdziemy lepszego wyrazu tego stanowiska filozoficznego od propozycji zawartej w pracach Jacquesa Maritaina.

Ten wielki myśliciel francuski, głęboko poruszony kryzysem społecznym i politycznym, który doprowadził do drugiej wojny światowej, większą część swojej pracy filozoficznej w latach 1930-1950 poświęcił metafizycznemu uzasadnieniu praw człowieka. Dzieła takie, jak *Religia i kultura*, *O porządku doczesnym i o wolności*, *Humanizm integralny*, *Prawa człowieka i prawo naturalne*, *Chrześcijaństwo i demokracja*, *Zasady polityki humanistycznej*, *Osoba i dobro wspólne*, stanowią owoce owej przepełnionej pasją i wyrażonej w sposób jasny medytacji, która swój szczyt znalazła w roku 1951 w znakomitej książce *Człowiek i państwo*, ogłoszonej najpierw w języku angielskim. Proszę mi zatem pozwolić skorzystać z tej jasności wywodu Maritaina i przytoczyć dłuższy jego fragment, niezwykle celnie ujmujący ten rodzaj uzasadnienia, którym się zajmujemy:

„Co się tyczy Praw Człowieka, największe znaczenie dla filozofa ma zagadnienie ich racjonalnych podstaw.

Filozoficznych podstaw Praw Człowieka dostarcza Prawo Naturalne. Przykro mi, że nie potrafimy znaleźć innego określenia!

Czy mamy podjąć próbę odnowienia wiary w prawa człowieka na podstawie jakiejś trafnej filozofii? Trafna filozofia praw osoby ludzkiej opiera się na słusznej idei prawa naturalnego, ujmowanej w określonej perspektywie ontologicznej, i niesie ze sobą, obok podstawowych struktur i wymogów natury stworzonej, mądrość Autora Bytu.

Ponieważ nie mam tutaj czasu na omawianie nonsensów (zawsze znajdą się inteligentni filozofowie, nie wspominając o Bertrandzie Russellu, którzy będą ich bronić z genialną zręcznością), przyjmuję bez dyskusji, że uznajemy, iż istnieje coś takiego jak natura ludzka i że jest ona w każdym człowieku taka sama. Przyjmuję bez dyskusji, że uznajemy również, iż człowiek jest jestestwem obdarzonym inteligencją, które jako takie, ma rozeznanie znaczenia swoich czynów, a zatem i władzę wytyczania celów, ku którym zmierza. Z drugiej strony, wyposażony w określoną naturę czy określoną strukturę ontologiczną, w której tkwią inteligibilne konieczności, człowiek posiada cele z zasady odpowiadające jego najgłębszej konstytucji, takie same dla wszystkich – tak jak na przykład wszystkie fortepiany, dowolnej marki i w dowolnym miejscu na świecie, mają na celu wydawanie pewnych dostrojonych dźwięków. Gdyby ich nie wydawały, trzeba byłoby je nastroić lub wyrzucić jako bezużyteczne. Skoro jednak człowiek jest wyposażony w intelekt i sam określa swe cele, od niego

zależy, czy dostroi się do celów z konieczności dyktowanych przez jego naturę. Oznacza to, że istnieje, z racji samego istnienia ludzkiej natury, pewien ład lub pewna skłonność, którą rozum ludzki wykrywa i do której ludzka wola musi się dostosować w działaniu, aby dostroić się do istotnych i koniecznych celów ludzkiego jestestwa. Prawo niepisane, czyli prawo naturalne, nie jest niczym ponadto.

Przykład, którego właśnie użyłem – zaczerpnięty ze świata ludzkiej wytwórczości – był celowo powierzchowny i prowokacyjny: czyż jednak sam Platon nie przywoływał idei dowolnego dzieła ludzkiej sztuki czy rzemiosła, idei łoża, stołu, by objaśnić bliżej swą teorię (której nie podzielam) wiecznych Idei? Według mnie każde jestestwo ma swoje prawo naturalne i swoją istotę. Każdy przedmiot będący wytworem ludzkiego przemysłu ma, jak wspomniany przed chwilą instrument klawiszowy, swoje prawo naturalne, to znaczy normę swojego funkcjonowania, właściwy mu, z racji charakterystycznej dla niego budowy, pożądany dlań sposób wprawiania go w ruch, sposób, w jaki «powinno» się go używać. Natrafiwszy na jakikolwiek, załóżmy, nie znany gadżet, korkociąg, bąka, kalkulator czy bombę atomową, dzieci i uczeni w skwapliwym dążeniu do odkrycia, jak się go używa, nie wątpią, że takie wewnętrzne, charakterystyczne prawo naprawdę istnieje.

Każda rzecz istniejąca w naturze: roślina, pies, koń, ma swoje prawo naturalne, to znaczy normę swojego funkcjonowania, właściwy jej, z racji charakterystycznej dla niej budowy i jej specyficznych celów, sposób, w jaki «powinna» osiągać pełnię swojego bytu w rozwoju bądź w zachowaniu. Washington Carver, kiedy był dzieckiem i leczył chore kwiaty ze swojego ogrodu, jakoś niejasno zdawał sobie sprawę, zarówno dzięki intelektowi, jak i wyczuciu, z prawa ich wegetacji. Hodowcy koni znają z doświadczenia, zarówno dzięki intelektowi, jak i wyczuciu, prawo naturalne koni, prawo naturalne, z uwagi na które zachowanie zwierzęcia kwalifikuje je jako konia dobrego lub narowistego. Konie wprawdzie nie mają wolnej woli, ich prawo naturalne jest zaledwie cząstką rozległej sieci podstawowych tendencji i reguł ruchu kosmosu, a pojedynczy koń podpadający pod to kopytne prawo słucha jedynie powszechnego ładu przyrody, od którego zależą niedostatki jego indywidualnej natury. Gdyby konie były wolne, miałyby możność przestrzegania specyficznego prawa naturalnego koni na drodze etycznej; owa końska moralność pozostaje jednak marzeniem, ponieważ konie nie są wolne.

Kiedy powiedziałem przed chwilą, że prawem naturalnym wszystkich jestestw istniejących w przyrodzie jest właściwy sposób, w jaki z racji ich swoistej natury i swoistych celów, powinny osiągać pełnię swojego bytu w swoim zachowaniu, wyraz «powinny» miał sens czysto metafizyczny (tak jak mówimy, że dobre czy normalne oko «powinno» umieć odcyfrować litery z tablicy z danej odległości). To samo słowo «powinny» zaczyna mieć sens moralny, to znaczy zakładać zobowiązanie moralne, z chwilą przekroczenia progu świata wolnych

podmiotów. Prawo naturalne człowieka jest prawem moralnym, ponieważ człowiek przestrzega je lub narusza w sposób nieprzymuszony, bez konieczności, i ponieważ ludzkie postępowanie należy do szczególnego, uprzywilejowanego porządku, nieredukowalnego do ogólnego porządku kosmosu, który zmierza do ostatecznego celu, nadrzędnego w stosunku do immanentnego wspólnego dobra wszechświata.

Pragnę zwrócić szczególną uwagę na pierwszy podstawowy aspekt prawa naturalnego, jaki należy w nim wyróżnić, mianowicie aspekt ontologiczny; to znaczy normę funkcjonowania ugruntowaną w istocie jestestwa, którego dotyczy: człowieka. Prawo naturalne w ogólności, jak właśnie stwierdziliśmy, jest idealną formułą rozwoju danego jestestwa; można porównać je z równaniem algebraicznym, zgodnie z którym krzywa rozwija się w przestrzeni, jeśli jednak idzie o człowieka, krzywa musi w sposób nieprzymuszony zgadzać się z równaniem. Powiedzmy zatem, że prawo naturalne w jego ontologicznym aspekcie jest idealnym porządkiem tyczącym się ludzkich działań, linią podziału na stosowne i niestosowne, właściwe i niewłaściwe, zależną od ludzkiej natury albo istoty i zakorzenionych w niej niezmiennych konieczności. Nie twierdzę, że w istocie człowieka zawiera się właściwe uregulowanie każdej możliwej ludzkiej sytuacji, tak jak zdaniem Leibniza każde wydarzenie życia Cezara zawierało się wprzódy w idei Cezara. Ludzkie sytuacje mają charakter poniekąd spontaniczny. Ani one, ani właściwe ich uregulowania nie zawierają się w istocie człowieka. Powiedziałbym, że stawiają tej istocie pytania. Dowolna określona sytuacja, na przykład sytuacja Kaina w stosunku do Abla, zakłada jakąś relację do istoty człowieka, a ewentualne zabójstwo jednego dokonane przez drugiego jest niezgodne z ogólnymi celami i najbardziej podstawową strukturą dynamiczną tej racjonalnej istoty. Jedno wyklucza drugie. Zakaz morderstwa jest więc ugruntowany w istocie człowieka, istota człowieka tego się domaga. Przykazanie: nie zabijaj, jest zasadą prawa naturalnego. Ponieważ pierwotnym i najogólniejszym celem ludzkiej natury jest zachowanie istnienia – istnienia tegoż bytu, który jest osobą i kosmosem skierowanym ku sobie; i ponieważ człowiek, w tej mierze, w jakiej jest człowiekiem, ma prawo do życia.

Weźmy pod uwagę całkowicie nowy porządek czy nową sytuację, nie znaną ludzkiej historii: załóżmy, na przykład, że zjawisko zwane obecnie przez nas ludobójstwem jest równie nowe, jak sama jego nazwa. W sposób dopiero co wyłożony owo ewentualne działanie staje wobec ludzkiej istoty jako niezgodne z jej ogólnymi celami i najbardziej podstawową strukturą dynamiczną: to znaczy jako zakazane przez prawo naturalne. Potępienie ludobójstwa przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych usankcjonowało wynikający z prawa naturalnego zakaz tej zbrodni – co nie znaczy, że ów zakaz wchodził w skład istoty człowieka, jako że nie wiem, jakie cechy metafizyczne są w nią wpisane na wieczność – tak samo jak nie wiem, czy pojęcie, o którym tu mowa, było od samego początku znane sumieniu ludzkości.

Gwoli podsumowania niech nam będzie wolno powiedzieć, że prawo naturalne jest czymś zarówno ontologicznym, jak i idealnym. Jest czymś idealnym, ponieważ jest ugruntowane w istocie człowieka i jej niezmiennej strukturze oraz tkwiących w niej inteligibilnych koniecznościach. Prawo naturalne jest czymś ontologicznym, ponieważ istota człowieka jest tworem ontologicznym, który w dodatku nie ma odrębnego istnienia, lecz istnieje w każdym ludzkim jestestwie, tym samym więc prawo naturalne przebywa, jako idealny porządek, w samym jestestwie każdego istniejącego człowieka.

Biorąc pod uwagę tę pierwszą okoliczność, czy też ów podstawowy składnik ontologiczny w niej założony, prawo naturalne jest współzakresowe z całą dziedziną naturalnych uregulowań moralnych, całą dziedziną naturalnej moralności. Nie tylko pierwotne i fundamentalne reguły, ale najdrobniejsze uregulowania etyki naturalnej sprowadzają się do przestrzegania prawa naturalnego – powiedzmy, naturalnych obowiązków czy praw, o których może nie mamy na razie pojęcia, ale które ludzie rozpoznają w odległej przyszłości.

Anioł, który swoim anielskim sposobem znałby istotę człowieka i wszystkie możliwe sytuacje egzystencjalne człowieka, znałby zarazem prawo naturalne w jego nieskończonym przedłużeniu. My jednak nie znamy. Aczkolwiek osiemnastowieczni teoretycy sądzili, że tak”[4].

Jest oczywiste, że tego rodzaju uzasadnienie etyki politycznej napotyka duże trudności w duchowym klimacie naszego świata. Jest on – czy tego chcemy, czy nie – światem bez metafizyki i stanowi obecnie zjawisko nie mniej przygnębiające niż to, jakim dla Hegla były Niemcy na początku poprzedniego stulecia. „Wydawało się, że zapowiada się takie osobliwe widowisko, iż ujrzymy naród kulturalny bez metafizyki – pisze filozof ze Stuttgartu – niczym bogato ozdobioną świątynię bez Przenajświętszego Sakramentu”[5]. W tych okolicznościach metafizyczne uzasadnienie praw człowieka, niezależnie od tego, jak byłoby głębokie i spójne, ma małe szanse, by zostać zaakceptowane przez świadomość moralną człowieka współczesnego.

Niezależnie jednak od tych trudności historyczno-kulturowych tego rodzaju uzasadnienie praw człowieka samo w sobie jest problematyczne.

Jedną z najbardziej oczywistych jego trudności jest problem pogodzenia pojęcia natury ludzkiej z ludzką wolnością. Jeśli bowiem natura stanowi o celach, jak pisze Arystoteles na początku swojej *Polityki*[6], to czy człowiek może zarazem posiadać naturę i zdolność do samodzielnego stanowienia o swych celach? Jak można być „jakimś” z natury i stawać się „jakimś” w sposób wolny? Jak zatem należy rozumieć ludzką syntezę natury i wolności?

---

[4] M a r i t a i n, *Człowiek i państwo*, s. 87, 91, 92-96.

[5] G. W. F. H e g e l, *Nauka logiki*, tłum. A. Landman, t. 1, Warszawa 1967, s. 4.

[6] Zob. A r y s t o t e l e s, *Polityka*, I, 2, 1252 b 32.

Inny powszechnie znany problem, który wiąże się z tym typem uzasadnienia, odnosi się do formalnej strony rozumowania. Czy bowiem można przejść w rozumowaniu od przesłanek, które mówią o tym, jak jest, do konkluzji, która mówi, jak powinno być? Jak z tego, kim człowiek jest, wywnioskować to, jakie powinno być jego postępowanie moralne? Jak wiadomo, na niepoprawność logiczną przejścia od „jest" do „powinien" wskazał w połowie XVIII wieku szkocki filozof David Hume, podważając metodologiczną poprawność tradycyjnego sposobu uzasadniania etyki. Od tamtego czasu filozofia moralna wciąż na nowo podejmuje ten problem.

Chciałbym tu jednak zwrócić uwagę na inną trudność dotyczącą metafizycznego uzasadnienia praw człowieka. Została ona wysunięta przez wielkiego filozofa angielskiego George'a Edwarda Moore'a w ramach jego przenikliwej krytyki teorii etycznej.

Moore zauważa, że większa część trudności i sporów, w jakie uwikłani są ci, którzy uprawiają teorię etyczną, ma jedną przyczynę: poszukuje się uparcie odpowiedzi, nie wiedząc dokładnie, na jakie pytania się odpowiada. A zatem zanim rozpoczniemy dyskusję z odpowiedziami proponowanymi przez różne teorie etyczne, Moore proponuje wyróżnienie tych pytań i analizę ich sensu. Jego zdaniem, będzie to miało konsekwencję o dużym znaczeniu, gdyż w ten sposób dowiemy się, jaki rodzaj oczywistości pozwala na potwierdzenie lub podważenie prawdziwości bądź fałszywości twierdzeń etycznych.

Wedle filozofa z Cambridge należy odróżnić trzy pytania etyczne: 1. Co to znaczy być dobrym (good)?; 2. Jakie klasy rzeczy są dobre czy też są godne, by istnieć ze względu na nie same, lub posiadają wartość wewnętrzną?; 3. Jakie klasy działań powinniśmy podejmować lub jakie działania są słuszne (right)?

W swoich *Principia Ethica*[7] Moore pokazał, że do poznania prawdy lub fałszu odpowiedzi na drugie z tych pytań nie można dojść na drodze dowodu, czyli nie można jej wyprowadzić z innych prawdziwych wypowiedzi; można je uznać za prawdziwe lub fałszywe tylko na podstawie bezpośredniej oczywistości. Co do prawdy lub fałszu odpowiedzi na trzecie z tych pytań, Moore twierdzi, że również tutaj dowód nie jest możliwy, ale z innego powodu niż poprzednio. Nie będziemy w tym miejscu analizować tych różnych racji, gdyż interesuje nas przede wszystkim odpowiedź na pierwsze z powyższych pytań.

Teza Moore'a brzmi: odpowiedź na pierwsze pytanie nie jest możliwa. Nie znaczy to więc, że odpowiedź taka nie może być prawdziwa lub fałszywa bądź że nie możemy poznać jej prawdziwości lub fałszywości, lecz po prostu odpowiedź taka nie może istnieć. Oczywiście, jako że pytanie o to, co jest dobre, oraz definicja dobra jako odpowiedź na nie uważane są za główny problem teorii etycznej, teza Moore'a jest zniechęcająca. Mówiąc słowami Moorea: „Jeśli ktoś mnie pyta: «Czym jest dobro?», moja odpowiedź brzmi, że dobro jest dobrem

[7] Zob. G. E. M o o r e, *Principia Ethica*, Cambridge 1962.

i na tym koniec. Lub też jeśli pytanie brzmi: «Jak należy zdefiniować dobro?», moja odpowiedź brzmi: dobra nie da się zdefiniować i to wszystko, co mam do powiedzenia na ten temat". I niejako dla pocieszenia swego wyobrażonego rozmówcy konkluduje: „Chociaż odpowiedzi te mogą się wydać rozczarowujące, to mają one bardzo ważne znaczenie"[8].

Doniosłość tych odpowiedzi polega na tym, że pokazują, iż wiele rzekomo bardzo wyrafinowanych odpowiedzi na pytanie pierwsze rodzi się w rzeczywistości z pomieszania pytania pierwszego z pytaniem drugim, to znaczy wzięcia pytania „czym jest dobro?" za pytanie „jakie rzeczy są dobre?". Jak pisze Moore: „Może być tak, że wszystkie rzeczy, które są dobre, są r ó w n i e ż jakieś inne, tak jak prawdą jest, że wszystkie rzeczy, które są żółte, powodują pewnego rodzaju drżenie światła. Jest faktem, że etyka zmierza do odkrycia, jakie są te inne właściwości przynależące do wszystkich rzeczy, które są dobre. Jednak nazbyt wielu filozofów sądziło, że wskazując na te właściwości definiują dobro, że własności te są w istocie «niczym innym» jak samo dobro. Ten pogląd proponuję nazwać «błędem naturalistycznym»"[9].

Zwodniczy charakter tego typu rzekomych definicji dobra staje się oczywisty wówczas, gdy odsłonimy konfuzję semantyczną, którą zawierają tego typu odpowiedzi. Jest tak, jak gdybyśmy na pytanie o to, na czym polega brytyjskość, odpowiadali, że polega ona na jeżdżeniu lewą stroną, ponieważ wszyscy Brytyjczycy, i tylko oni, jeżdżą lewą stroną.

Błąd naturalistyczny oznacza zatem nieuzasadnione utożsamienie tej możliwej własności rzeczy, którą nazywamy dobrocią, z inną własnością rzeczy, która zawsze współwystępuje z dobrocią. Jeśli ta inna własność, którą mylimy z dobrocią, jest własnością naturalną, jej pomylenie z dobrocią daje etykę naturalistyczną, którą Moore krytykuje w dwu jej formach: ewolucjonistycznej i utylitarystycznej. Ale jeśli ta inna własność jest własnością nienaturalną, jej pomylenie z dobrocią prowadzi do etyki, którą Moore nazywa metafizyczną. Oba typy etyki opierają się zatem na błędzie naturalistycznym. W tym miejscu jednak chcemy rozważyć sposób, w jaki błąd ten odnosi się do etyki metafizycznej jako sposobu uzasadnienia praw człowieka.

Wszelkie etyki, które Moore nazywa metafizycznymi, przedstawiają pewne przedmioty obdarzone cechami właściwymi rzeczywistościom ponadzmysłowym: porządek idei, to, co chciane przez Boga, królestwo celów itd. jako wzorce tego, czym powinno być działanie ludzkie i co działanie ludzkie winno naśladować. Jego wartość moralną, czyli jego dobroć lub złość, uzależniają one od podobieństwa bądź niepodobieństwa do tego wzorca. Jeśli zatem nasze postępowanie jest dobre w tej mierze, w jakiej naśladuje wzorzec tego, co powinno istnieć, to wzorzec ów jest również dobry i to w stopniu najwyższym,

[8] Tamże, s. 6.
[9] Tamże, s. 10.

w stopniu, którego nie da się osiągnąć. Jest czymś najlepszym ze wszystkiego, dobrem najwyższym.

Problem polega na zrozumieniu, co sprawia, że dana etyka metafizyczna uznaje swój wzorzec za dobry. Analiza zaś tego punktu odsłania błąd naturalistyczny obecny również w etyce tego typu. Etyka metafizyczna utrzymuje bowiem, że to, co uznaje za najwyższe dobro, i s t n i e j e, chociaż nie jako coś naturalnego; utrzymuje, że wzorzec ów jest realny i charakteryzuje się cechami właściwymi rzeczywistości ponadzmysłowej. Takie ponadzmysłowe istnienie jest oczywiście właściwością nienaturalną tego, co uznaje się za najwyższe dobro. Błąd naturalistyczny polega tu na utożsamieniu tej ponadzmysłowej rzeczywistości z dobrem i na wnioskowaniu, że jeśli coś jest rzeczywiste w taki sposób, to jest to dobre.

W każdej etyce metafizycznej wnioskowanie takie opiera się na innym, a mianowicie aby być rzeczywistym, trzeba posiadać pewne cechy ponadzmysłowe, i że posiadanie tych cech jest tym samym co bycie dobrym. W tym sensie Moore twierdzi, że tak jak w etyce naturalistycznej – na przykład w etyce Johna Stuarta Milla, która bycie dobrym utożsamiała z byciem pożądanym – na pytanie o to, co jest dobre, wystarczy odpowiedzieć przez empiryczne wskazanie na to, co jest rzeczywiście pożądane, podobnie w każdej etyce metafizycznej, utożsamiającej bycie dobrym z posiadaniem pewnych cech ponadzmysłowych, na pytanie o to, co jest dobre, można odpowiedzieć tylko przez metafizyczną analizę, która pozwoli stwierdzić, co posiada owe cechy ponadzmysłowe.

Czytając czwarty rozdział *Principia Ethica* trudno oprzeć się wrażeniu, że pewne fragmenty krytyki etyki metafizycznej odnoszą się bezpośrednio do uzasadnienia praw człowieka, którym się tu zajmujemy. Przytoczmy tylko jeden z nich: „Twierdzenie, że ze zdania stwierdzającego, iż «Rzeczywistość ma taką naturę», możemy wywnioskować lub otrzymać potwierdzenie zdania «To jest dobre samo w sobie», równa się popełnieniu błędu naturalistycznego. Twierdzenie, że wiedza o tym, co rzeczywiste, dostarcza racji do uznania pewnych rzeczy za dobre same w sobie, jest implikowane lub otwarcie wygłaszane przez tych wszystkich, którzy Najwyższe Dobro definiują w kategoriach metafizycznych. To twierdzenie jest częścią poglądu, że etykę należy opierać na metafizyce. Twierdzi się, że pewnego rodzaju wiedza o rzeczywistości ponadzmysłowej jest konieczna j a k o p r z e s ł a n k a dla trafnych konkluzji dotyczących tego, co powinno istnieć”[10].

Mając przed oczyma tę krytykę powróćmy teraz do metafizycznego uzasadnienia praw człowieka. Poszukiwanie w tym, czym człowiek jest, normy tego, czym powinien być, i konsekwentnie, jak powinien być traktowany, uznanie jego osobowej natury za fundament jego tak zwanych praw podstawowych, a prawa naturalnego za idealną formułę tego, czego wymaga natura osobowa

[10] Tamże, s. 114.

człowieka, oznacza z pewnością oparcie na tym, czym człowiek jest, wzorca tego, czym powinny być zarówno jednostka, jak i społeczeństwo. Odwołanie się do osobowej natury człowieka zakłada, jak mówi Maritain, coś ontologicznego i coś idealnego, istniejącego poza światem dostępnym zmysłom.

O istnieniu czegoś takiego w człowieku mówi nam metafizyka personalistyczna, która nas samych przedstawia nam jako tajemnicze, nie dokończone, podatne na kształtowanie uniwersa, które zostały powierzone sobie samym i które w tym, czym są, mogą już odnaleźć plan tego, jaka powinna być ich samorealizacja. Możemy przyjąć lub odrzucić wezwanie Pindara, by stać się tym, czym już jesteśmy; możemy – jak mówił Maritain w ostatnich latach swego życia – przyjąć lub odrzucić kondycję ludzką. Aby jednak to zrobić, musimy najpierw wiedzieć, czy kondycja ta jest dobra, ponieważ jej posiadanie nie wystarczy, by ją za taką uznać.

Czy bycie osobą jest czymś dobrym? Czy jest czymś dobrym bycie racjonalnym? Czy porządek idei jest dobry? Czy jest dobrze być celem samym w sobie? Są to oczywiście pytania, których nie można postawić metafizyce, ponieważ odpowiedź na nie nie jest jej zadaniem. Metafizyka personalistyczna mówi nam, że istnieją osoby, na czym polega bycie osobą oraz że ludzie są osobami; natomiast nie może nam powiedzieć, czy jest dobrze być osobą. Jeśli zaś nie jest dobrze być osobą, to nie jest również dobrze chcieć być nią w pełni ani chcieć być traktowanym jako osoba.

Znalezienie odpowiedzi na te pytania wymaga przejścia od metafizyki do ontologii. Moim zdaniem, jednym z wielkich osiągnięć filozofii Maritaina jest próba pełnego włączenia pojęcia wartości w ramy metafizyki realistycznej. I tak gdy w tym samym czasie Etienne Gilson radził pryncypialnemu realiście „porzucić wszelką spekulację o «wartościach», gdyż wartości są niczym innym jak transcendentaliami, które oddzieliły się od bytu i chcą go zastąpić”[11], Maritain pisał: „Zauważmy jeszcze, że w filozofii realistycznej pojęcie wartości nie jest ograniczone do filozofii moralnej, lecz ma swe pierwotne miejsce w filozofii teoretycznej. Możemy przyjąć, że jest ono uzasadnione i konieczne w filozofii moralnej, ponieważ jest uzasadnione w metafizyce”[12].

Wydaje mi się, że jedyną aksjologią, którą można włączyć w ramy filozofii bytu, takiej jak filozofia Maritaina, jest aksjologia wartości ontologicznej powstała z analizy różnego stopnia doskonałości bytów obecnych w świecie realnym. Można je wówczas ująć w hierarchii będącej rodzajem skali bytów, która wznosi się od minerałów aż do Boga. Personalizm metafizyczny wskazuje właśnie to miejsce, które przypada osobie w ramach tego porządku hierarchicznego, jako fundament praw człowieka.

[11] E. G i l s o n, *La Réalisme méthodique*, Paris b.r.w., s. 98.

[12] J. M a r i t a i n, *Neuf leçons sur les notions premierères de la philosphie morale*, Paris b.r.w., s. 21.

Otóż podobnie jak wartości estetyczne, wartości moralne nie przynależą do porządku tak zwanych wartości ontologicznych, lecz raczej do porządku, który określić można mianem porządku jakościowego lub po prostu można je nazwać wartościami w sensie właściwym. Wskazanie na różnicę, jaka istnieje między tymi dwoma rodzajami wartości, w historii myśli aksjologicznej było długim i żmudnym procesem; dla etyki jest to jednak rzecz o ogromnym znaczeniu.

Wnikliwa analiza tej różnicy pokazałaby, że doskonałość lub wartość ontologiczną bytu trudno odróżnić od tego, kto ją posiada; że jest ona czymś, czego – jako takiego nie można posiadać w mniejszym lub większym stopniu; jest czymś, co nie pociąga za sobą odpowiedniej antywartości; jest czymś, czego jak mówiliśmy – nie można nabyć lub stracić. Natomiast właściwości wzajemnie przeciwne charakteryzują wartości jakościowe i dlatego przynależą do wartości moralnych. Wartość ontologiczna okazuje się więc zawsze zależna od bytu, podczas gdy wartość jakościowa, jak już zauważył Platon, wyraźnie go przekracza. Czy bycie osobą byłoby czymś dobrym, gdyby nie było osób? A z drugiej strony: Czy powszechny pokój przestałby być czymś dobrym, gdyby świat nigdy go nie zaznał? Lub też, jak mówi Kant: Czy lojalność w przyjaźni przestałaby być czymś godnym wyboru, nawet gdyby nigdy nie istniał lojalny przyjaciel?

Owa oczywista różnica między wartością ontologiczną a wartością jakościową w gruncie rzeczy odsłania tajemniczy dystans, jaki dzieli byt i wartość. Sądzę, że dla etyki metafizycznej, a wraz z nią dla metafizycznego uzasadnienia praw człowieka, najtrudniejsze jest utrzymanie tego dystansu.

Tłum. z jęz. hiszpańskiego *Jarosław Merecki SDS*